

## القضايا النقضية في وجود المجاز و عدمه في اللغة العربية

### وفي القرآن الكريم

د/مسرت جمال ☆

☆☆☆ مرسل فرمان

No doubt , throughout the last fourteen centuries , has been so widely read nor has shaped more human mindes than the Quran . Actually the Quran has a tremendous effect on the believers who recite it in its original language. Its language, as it is felt, is overwhelmed by the the power of the Devine word : hence the majesty of its style, and its captivating rhetoric, which reflects the power of the Divine where it is originated . This artical also shows the greatness of the arabic language and its rhetorical effect in the light of Holy Quran . It tells us about the use of metaphor in Arabic language and Quran. It puts light on the differences among the scholars wether there is Majaz in Arabic language and Quran or not? For the proof of its used both in language and Quran after the long discussion of linguistics and interpreters it is proved that it is one of the method of the language to create the beauty in the speach. At the end of the artical it is conculuded through the views of the eminent scholars that the Majaz is also a style of the Arabic language and its rhetoric.

### المجاز مصدر من : جاز يجوز مجازة أي الجسر و عبر الطريق.

وأصطلاحاً: استخدام الكلمة في المعنى غير ما وُضع لها. اختلف العلماء في وجوده و عدم وجوده في اللغة العربية والقرآن . الذين يقولون ان المجاز يوجد في اللغة العربية، وبالتالي في القرآن الكريم هم الجمورو من العلماء، ومستندهم في ذلك هو الاستقراء. و ذلك ان من يتبع اللغة العربية يواجه فيها كثيراً من الكلمات والالفاظ التي لها على الاقل معنيان و مفهومان، يعلم

☆ الاستاذة المساعدة، بقسم اللغة العربية جامعة بشاور.

☆☆☆ محاضر بمركز الشيخ زايد الاسلامي، جامعة بشاور.

احدهما منها بنفس سماع الكلمة واللفظة، بينما الآخر لا يعلم بنفس الكلمة واللفظة اذ لم تلاحظ مع السياق السباق او مع الالفاظ الآخر التي وقعت في جنبها مثلا:

قناة صلبة التي قدات في الشعر،

ـ ”فما لينت منا قناة صلبة ولا ذلتنا التي ليس تحمل“<sup>(١)</sup>

لها معنيان، احدهما الريح، وثانيهما العزة والمنعنة، والمعنى الاول يفهم منه بنفس سماع اللفظ، والثاني لا يفهم منه الا بعد النظر في السياق. وكذلك لفظ اللبن، والدم في الشعر الآتي:

”لكن ابي قوم اصيـبـ اخـوـهـمـ رـضاـ العـارـ فـاخـتـارـوـ اـعـلـىـ الـلـبـنـ الدـمـاـ“<sup>(٢)</sup>

حيث ان اللبن له مفهومان. الواحد الحليب الذي يأتي الى الذهن بنفس سماع اللفظ، الثاني الدية التي لا تفهم الا من السياق، وهو ”اصيـبـ اخـوـهـمـ“ و ”رـضاـ العـارـ“ وكذا ”الدم“ مفهومه الواحد هو ما يتبادر الى ذهن السامع والثاني ”هو القصاص“ الذي يحتاج في فهمه السامع الى السياق والسباق. وهكذا كلمة الكبش التي اتت في الشعر:

”نازلـتـ كـبـشـهـمـ وـلـمـ اـرـمـنـ نـزـالـ الكـبـشـ بـدـاـ“<sup>(٣)</sup>

لان الكبش معناه المتبادر الى الذهن من سماع نفس الكلمة هو فعل الضبان. والمعنى المراد منه هنا هو سيدهم، وهذا المعنى لا يحصل منه في الذهن بدون السياق. وهو نازلت... وكذلك لفظ ”القوافيا“ في الشعر الآتي:

”بني عـمـنـاـ لـاـ تـذـكـرـواـ الشـعـرـ بـعـدـ ماـ دـفـتـمـ بـصـحـراـ الغـمـيرـ القـوـافـيـ“<sup>(٤)</sup>

قد اريد منه الشاعر، وهو معنى لا يفهم منه الا بقرينة ”دفتم“ حيث ان الدفن غير معروف للقوافي وللأشعار. والمعنى الذي يفهم انه اذا قطع النظر عن القرينة هو القوافي. وهكذا قد اريد من ”طاروا“ في البيت التالي:

”قـومـ اـذـ الشـرـابـدـيـ نـاجـذـيـهـ لـهـمـ طـارـوـاـ يـهـ زـرـافـاتـ وـوـحدـانـاـ“<sup>(٥)</sup>

معنى وهو السير بسرعة، وذلك بقرينة نسبة الطيران الى ضمير القوم، والمعنى المتبادر بدون اية قرينة وهو السير في الهواء بتوسط الاجنحة. وكذلك معنى العجارية الجميلة من لفظ الغزال في البيت الآتي:

”ولم يك في بؤس اذا بات ليلة يناغني غزالا فاتر الطرف اكحلا“<sup>(٦)</sup>

هو المعنى الثاني لهذا اللفظ يعلم منه بتوسط القرينة، وهو ”اذا بات ليلة“ و ”يناغي“ لان البيتوة. ولمناغاة اي المسارة لا تحصلان مع الظبي الذى هو المعنى الاول للغزال والذى يفهم منه بنفس اللفظ.

فماذا يقول المواجه فى مثل هذه الكلمات؟ هل يقول انها مشتركة فى هذه المعانى؟ ام يقول ان المعنى الذى هو يفهم من الكلمة بنفس سمعها هو المعنى الاصلى، المعنى الذى لا يفهم بنفس سمعها بدون القرينة هو المعنى الذى قد نقلت الكلمة اليه لمناسبة بينه وبين المعنى الاصلى؟ ليس له ان يقول انها مشتركة لان المعانى المشتركة كلها تكون سواسية فى تعين احدها منه فى الاحتياج الى القرينة. والامر فى هذه الكلمات المذكورة فى الاشعار السابقة ليس كذلك ، اذ احمد معانىها لا يحتاج فى الاخذ منها الى القرينة. فاذن لا محالة يقول المواجه لهذه الكلمات بانها قد نقلت من معنى الى آخر لمناسبة بينهما. وهكذا من الظاهرة فى اللغة العربية سميت بالمجاز.

ومن اجل وجودها فى اللغة العربية يقع الاختلاف بين السامعين من اصحاب اللغة العربية فى المراد للمتكلم بكلام واحد فيها، حيث يأخذ البعض منهم ما يفيد ظاهر الكلام، ويأخذ البعض الآخر منهم غير ظاهر الكلام بسبب المناسبة بين ما هو غير الظاهر من الكلام مع ما هو ظاهر منه. ومثال ذلك اختلاف الصحابة رضى الله عنهم فى المراد عن ما قال رسول الله ﷺ لهم: ”لا يصلين احد العصر الا فى بنى قريظة“<sup>(٧)</sup>.

فادر كهم العصر فى الطريق. فقال بعضهم: لا نصلى حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلى لم يرد منا ذلك.

فهذا الاختلاف انما وقع بينهم من اجل اختلافهم فى فهم المراد من قوله صلى الله عليه وسلم ”لا يصلى احد العصر الا فى بنى قريظة“، فأخذ البعض المعنى الظاهري- اي الحقيقى- لكلمة لا يصلين، وهو ترك الصلة فى الطريق، وعمل الآخرون على غير الظاهر من المعنى حيث قالوا: لم يرد منا ذلك : اى ترك الصلاة، بل اراد لازمه وهو الاستعجال فى الذهاب

الى بنى قريطة.<sup>(٨)</sup>

اما وجود هذه الظاهرة - اي المجاز- في القرآن الكريم، فذلك من اجل ان الله سبحانه وتعالى قد راعى في القرآن الكريم الاساليب العربية البينية كي لا يبقى للعرب - مخاطبى القرآن اولا وبالذات- سبيل في الاعذار على عدم الایمان به، وان لا يقولوا: ﴿الْأَعْجَمُىُّ وَعَرَبِيُّ﴾ اعجمى وعربي<sup>(٩)</sup>. اي ان الرسول المرسل اليهم عربى والقرآن المنزل عليه عجمى ليس بعربي وليس باساليبهم العربية، وانهم ما فهموا ما فيه.

واذ يقول الله عزوجل: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾<sup>(١٠)</sup>

﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحَدِّثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾<sup>(١١)</sup> و”نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربى مبين<sup>(١٢)</sup>“، فانما يؤكد به ان القرآن انما هو باساليبهم المعروفة.

ومن الحقيقة الواضحة ان عربية القرآن لا تم بكون كلماتها عربية فقط بدون الرعاية في نظمها للأساليب المتداولة فيما بينهم. فكلما يدقق الناظر نظره في اساليب القرآن ، كلما لا يجد اساليب خارجة عن اساليب العرب الكلامية.

وهذا هو الوجه ان القدماء من العلماء كانوا اذا واجهوا اي اشكال في النص القرآني، كانوا يرجعون في رفع هذا الاشكال الى الاساليب البينية المنقولة عن العرب، فهذا ”ابو عبيدة“، لما سئل عنه ”الفضل بن الربيع“<sup>(١٣)</sup> عن وقوع الابعاد بما يعرف مثله في قول الله تعالى: ﴿طَلَعُهَا كَانَهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾<sup>(١٤)</sup>، يقول للفضل: انما كلام الله تعالى العرب على قدر كلامهم ، اما سمعت قول اميرئ القيس:<sup>(١٥)</sup>

”ايقتلني والمشفى مضاجعي“

وهم لم يروا الغول قط، ولكنهم امر الغول بهولهم ، او عدوا به، فاستحسن الفضل

ذلك.<sup>(١٦)</sup>

ومن اساليب البينية للعرب، الاسلوب المجازى الذى كان خطبائهم وشعرائهم

يبارون به في مضمون البيان - ولم يكن ذلك الأسلوب فيهم لاجل الضرورة الشعرية فقط، ولا لاجل ضرورة السجع، بل للتاكيد على ما يراد بالاختصار<sup>(١٨)</sup>، أو لدقة التعبير،<sup>(١٩)</sup> أو لجعل غير المحسوس محسوساً،<sup>(٢٠)</sup> أو لصون اللسان عن المستهجن<sup>(٢١)</sup>، وما إلى ذلك من نكات.

فاذن لا يكون الوجه أن يكون القرآن حالياً من هذا الأسلوب الرائع من أساليب العربية، بل هو المجدير بذلك؟ إذ هذا الأسلوب، كما قال ارسطو<sup>(٢٢)</sup> في كتاب الشعر: أعظم شيء لا يملك زمامه ولا يتمكن به الامن هو يكون من التابعين ومن هو فيه عبقرية فلذة، حيث أن ذلك يحتاج إلى مقدرة، ويطلب بصيرة بادراك وجوه الشبه بين الأشياء<sup>(٢٣)</sup>، وهذه الصفة - أى الامقدرة، والبصيرة - توجد لله تعالى باتم وجه و أكمل طريق.

### منكر و المجاز في القرآن:

والذين لا يقولون بالمجاز فهم طائفتان ، طائفة لا تقول بالمجاز في القرآن فقط ومن تلك الطائفة محمد بن خوازنداد البصري المالكي<sup>(٢٤)</sup>، وداود بن على الاصبهانى<sup>(٢٥)</sup> وابنه أبو بكر<sup>(٢٦)</sup> ومنذر بن سعيد البلوطي<sup>(٢٧)</sup> وطائفة تذكر عن المجاز في اللغة بالكلية، كابي اسحاق الاسفرايني<sup>(٢٨)</sup> وغيره. من مثل ابن القيم<sup>(٢٩)</sup>.

وانكارهم عن هذه الظاهرة في اللغة العربية رأساً أو في القرآن فقط يرجع في الأصل إلى انهم لمارأوا المعتزلة<sup>(٣٠)</sup> والجهمية<sup>(٣١)</sup> متأولين الآيات التي وقعت فيها من الألفاظ والكلمات في صفات الله تعالى ما تدل على الجسمية، بان المراد من هذه الألفاظ ليس ما يدل على الجسمية الذي هو المعنى الظاهر الحقيقي لهذه الألفاظ - بل المعنى المجازى - وتأولهم هذا في بعض المواضع انجر إلى نفي الصفات وإلى التعطيل ، رأت هاتان الطائفتان لدفع هذه المفسدة ان تهدم اساسها، وان تأصل جذورها ، في نظرهما ، وهو المجاز في اللغة ، فقالت احداهما ان لا مجاز في القرآن ، وقالت الاخرى ان اللغة العربية ليس فيها المجاز.

دعمت الطائفة الاولى نظريتها، بالدلائل العقلية منها: لوقوع المجاز في القرآن الكريم لزم منه عجز الباري تعالى عن الاتيان بالأصل والحقيقة<sup>(٣٢)</sup> وذلك لا يليق بشانه تعالى - ومنها:

ان المجاز كذب، حيث ان نفيه يصدق (٣٣) – وذلك أيضاً مستحيل في حقه تعالى. ومنها: ان

اللفظ لو أفاد المعنى – على سبيل المجاز – فاما ان يفيده مع القرينة، او بدونها.

والاول باطل، لأنه مع القرينة المخصوصة لا يحتمل غير ذلك، فيكون هو مع تلك

القرينة حقيقة فيه لا مجازاً، وبدون تلك القرينة غير مفيد له أصلاً فلا يكون حقيقة ولا مجازاً.

فظهور ان اللفظ على هذا التقدير لا يكون مجازاً، لا حال القرينة ولا حال عدم القرينة (٣٤) وأما

الطائفة الثانية فتقول في اثبات دعواها: ان من قال بالمجاز في اللغة وقسم الكلام اليه والتي

الحقيقة وعرفه بتعريف، وبين قرينته، وفصل اماراته، كلها باطلة غير صحيحة – وبالالفاظ الآخر

خلاصة دليهم هو ان لو صح تقسم الكلام الى الحقيقة والمجاز، وصح ما قبل في تعريف

المجاز، وفي بيان قرينته، وعلاماته لزم منه الباطل والمحذور، ومن المعلوم بالضرورة ان الامر

الواقعي، لا ينجر الى الباطل والمحذور غير المنفك منه فعلم من انحراره الى الباطل، واستلزم امه

المحذور ان تقسم الكلام الى الحقيقة والمجاز، وما قبل في تعريفه، وفي بيان قرينته، وعلاماته

كلها باطلة محذورة.

وقد بين هذه المحذورات ابن قيم الجوزية في الصواعق المرسلة، فحول لزوم الباطل

والمحذور مع تقسم الكلام الى الحقيقة والمجاز يقول: ”ان تقسم الالفاظ الى الفاظ مستعملة

فيما وضعت له: والفاظ مستعملة في غير ما وضعت له، تقسم فاسد يتضمن اثبات الشيئ ونفيه،

فإن وضع اللفظ للمعنى هو تخصيصه به بحيث اذا استعمل فهم منه ذلك المعنى، ولا يعرف

للوضع معنى غير ذلك، ففهم المعنى الذي سميت به او سميت اللفظ الدال عليه او استعماله –

على حسب استعمالكم. مجازاً مع نفي الوضع، جمع بين النقيضين، وهو يضمن ان يكون اللفظ

موضوعاً وغير موضوع (٣٥).

فهذا المحذور والباطل هو الجمع بين النقيضين انما لزم من هذا التقسم.

ويقول: ”ان هذا(اي تقسم الكلام الى الحقيقة والمجاز) يتضمن التفريق بين

المتماثلين، فان اللفظ اذا فهم منه هذا المعنى تارة، وهذا تارة، فدعوى المدعى انه موضوع لاحد

هما دون الآخر، وانه عند فهم احدهما يكون مستعملاً في غير ما وضع له تحكم محض.

وتفريق بين المتماثلين“.<sup>(٣٦)</sup>

ومعلوم ان التحكم الممحض (اى الدعوى بلا دليل) والفرق بين المتماثلين من الا باطيل والمحذورات.

ثم يقول في المزيد من الوضاح ان هذا التقسيم مستلزم لفرق بين المتماثلين: ”وذلك انه ليس في نفس الامر فرق يتميز به احد النوعين عن الآخر فان الفرق اما في نفس اللفظ، واما في المعنى، وكلاهما متف قطعا، اما انتفاء الفرق في اللفظ ظاهر، فان اللفظ، بما سميتوه حقيقة وما سميتوه مجازا واحد، واما الفرق المعنوي فمتف ايضا، اذليس بين المعندين من الفرق ما يدل على انه وضع لهذا، ولم يوضع لهذا بوجه من وجوه الدلالة“.<sup>(٣٧)</sup>

وان تمييز الالفاظ والتفرق بينها تابع لتمييز المعانى والتفرق بين بعضها وبعض ، فاذا لم يكن المعنى الذى سموه حقيقيا منفصلا متميزا من المعنى الذى سموه مجازيا ، بفضل يعلم به ان استعماله فى هذا حقيقة، واستعماله فى الآخر مجاز، لم يصبح التفرق في اللفظ، و كان تسميته لبعض الدلالة حقيقة ، ولبعضها مجازا تحكمها ممحضا“.<sup>(٣٨)</sup>

وعن لزوم الباطل والمحذور لما قيل في تعريف المجاز وتحديده يقول ابن القيم: ”ان قولكم : الحقيقة هي اللفظ المستعمل في موضوعه ، فلزم منه انتفاء كونه حقيقة قبل الاستعمال، وليس مجاز ، فتكون الالفاظ قبل استعمالها لا حقيقة ولا مجازا، هذا وان استلزموا انه يستلزم اصلا فاسدا، مستلزم لا مر فاسد. اما الاصل الفاسد فهو ان ه هنا وضعا سابقا على الاستعمال ، ثم طرأ عليه الاستعمال باعتباره حقيقة ومجازا، وهذا مما لا سبيل الى العلم به، ولا يعرف تجرد هذه الالفاظ عن الاستعمال بل تجردها عن الاستعمال محال، وهو كتجدد الحركة عن المتحرك، نعم انما تجرد في الذهن وهي حينئذ ليست الفاظا، وانما هي تقدر الفاظا لاحكم لها.

اما استلزم اهم الامر الفاسد، فانه اذا تجرد الوضع عن الاستعمال جاز ان يوضع للمعنى الثاني من غير ان يستعمل في معناه الاول، و حينئذ فيكون مجازا لا حقيقة له. فاذا الحقيقة هي اللفظ المستعمل في موضوعه وقد نقل عنه الى مجازه وهل هذا الانزع من الكهانة الباطلة. وان هذا (تجدد اللفظ قبل الاستعمال عن الحقيقة والمجاز) يستلزم تعطيل الالفاظ عن

دلالتها على المعنى، وذلك ممتنع، لأن الدليل يستلزم مدلوله من غير عكس<sup>(٣٩)</sup>.

وبخصوص لزوم المحال والباطل من جهة القرينة، قد قال: إن القائلين بالمجاز يقولون أن المجاز يتوقف في فهم المعنى إلى القرينة، بينما الحقيقة لا تتوقف في ذلك إلى القرينة. وبلزم، من ذلك التوقف، أحد الأمرين، وهو إما كون اللغات واللفاظ كلها مجاز، أو الحكم يكون بعضها مجازا، ويكون بعضها غير مجاز، حكما بلا دليل. وكلا الأمرين من الباطل.

وذلك حيث يقول: "إنكم فرقتم بقولكم: إن المجاز يتوقف على القرينة والحقيقة لا تتوقف على القرينة، ومرادكم أن إفاده الحقيقة <sup>لُمِّعَنَا</sup>ها الأفراد غير مشروط بالقرينة، وافية المجاز لمعناه الأفراد مشروط بالقرينة. فيقال لكم: اللفظ عند تحرره عن جميع القرائن التي تلذ على مراد المتكلم بمنزلة الصوات التي ينبع بها، فقولك: تراب، ماء، حجر، رجل، بمنزلة قولك: طق، غاق، ونحوها من الأصوات فلا يفيد اللفظ. و"يصير كلاما إلا إذا اقتنى به ما يبين المراد، ولا فرق بين ما يسمى حقيقة في ذلك وما يسمى مجازا، وهذا لا نزاع فيه بين منكري المجاز ومثبتيه، فإن اردتم بالمجاز احتياج اللفظ في إفادته المعنى إلى قرينة لزم أن تكون اللغات كلها مجازا. وإن فرقتم بين بعض القرائن وبعض كان ذلك تحكما محضا"<sup>(٤٠)</sup>.

وعن لزوم الباطل وال fasid لما <sup>يُبَيِّنُ</sup> في امارات المجاز و خواصها قال: "انهم قالوا:

يعرف المجاز بصححة نفيه، أي إذا صحي نفيه مما اطلق عليه كان مجازا كما يقال: لمن قال: فلان بحر واسد وشمس، وحمار و كلب و ميت ليس كذلك، وهذا بخلاف الحقيقة فإنه لا يصح أن ينفي مما اطلق عليه لفظا، فلا يقال للحمار والأسد والبحر والشمس ليس كذلك فإنه يكون كذلك، وهذا الفرق يلزم منه الدور، وذلك أن صحة النفي وامتناعه يتوقف على معرفة الحقيقة والمجاز، فلو عرفنا بما بصححة النفي وامتناعه لزم الدور"<sup>(٤١)</sup>.

ويلزم الدور بصورة أخرى لو جعلت صحة النفي ذريعة لمعرفة المجاز، حيث يقول: "إن صحة النفي مدلول عليه بالمجاز، فلا يكون دليلا عليه، إذ يلزم منه أن يكون الشيء دليلا على نفسه، ومدلولا لنفسه وهذا عين لزوم الدور"<sup>(٤٢)</sup>.

وكذلك، جعل تبادر المعنى إلى النهان خاصة للحقيقة، وغير المبادر إلى النهان علامة

للمجاز، يستلزم أن اللفظ المجرد عن القراءن بالكلية والنطق به وحده يفيد فائدة ويدل دلالة، وهذا مستحيل، وذلك أن للفظ المجرد بالكلية يمتزأ الا صوات التي لا تفيد فائدة، وفي صورة عدم التجريد، ولنطق به غير منفرد ومقتن بالالفاظ الآخر كلاهما من الحقيقة والمجاز سوسيان في تبادر المعنى إلى الذهن، فالفرق بالتبادر وعدم التبادر يستلزم التحكم والمحض، وهو كما ترى من الباطل.(٤٣).

هذا، وان المنكرين للمجاز اصلا في اللغة آراء وملحوظات نقدية اخرى يدور بعضها حول تقسيم الكلام الى الحقيقة والمجاز، وحول القرينة، وحول اماراتهما، حينما البعض يدور حول المسائل المتفرعة من الحقيقة والمجاز. ففي التقسيم يقولون:

اولا:- ”ان تقسيم الكلام الى حقيقه ومجاز لا يدل على وجودهما في الخارج، ولا على امكانه، فان التقسيم يتضمن حصر المقسم في تلك الاقسام ، وهى اعم من ان تكون موجودة او معدومة، ممكنة او ممتنعة، فهاهنا امران: احدهما انحصر المقسم في اقسامه، وهذا يعرف بطرق: منها ان يكون التقسيم دائرا بين النفي والاثبات. ومنها ان يحزم العقل بنفي قسم آخر غيرها، ومنها ان يحصل الاستقراء التام المفيد للعلم او الاستقراء المفيد للظن.

والثانى ثبوت تلك الاقسام او بعضها في الخارج، وهذا يستفاد من التقسيم بل يحتاج الى دليل منفصل يدل عليه، وكثير من اهل النظر يغلط في هذا الموضوع، ويستدل بصحة التقسيم على الوجود الخارجى وامكانه، وهذا غلط محض، كما يغلط كثير منهم في حصر ما ليس بمحصور، فان الذهن يقسم المعلوم الى موجود ومعدوم، وما ليس بمحض ولا معدوم، والمحض اما قائم بنفسه واما قائم بغيره ، واما لا قائم بنفسه ولا قائم بغيره، اما قائم بنفسه وغيره، واما داخل العالم او خارجه او دخله وخارجه . اولا دخله ولا خارجه، او امثال ذلك من التقسيمات التي يستحيل ثبوت بعض اقسامها في الخارج .

اذاعرف ذلك فالذين قسموا الكلام الى حقيقة ومجاز ان ارادوا بذلك التقسيم الذهنى لم يفدهم ذلك شيئا . وان ارادوا التقسيم الخارجى، لم يكن معهم دليل يدل على وجود الجميع في الخارج سوى مجرد التقسيم، وهو لا يفيد ثبوت الخارجى، فحيثذا لا يتم لهم

مطلوبهم، حتى يثبتوا ان ه هنا الفاظا وضعت لمعان حتى تقلب عنها بوضع ثان على معان آخر غيرها، وهذا مما لا سبيل الى العلم به.“<sup>(٤٤)</sup>

وثانيا:- ”ان هذا التقسيم اما ان تخصصه بلغة العرب خاصة او تدعوا عمومه لجميع لغات بني آدم، فالدعى خصوصه بلغة العرب كان ذلك تحكما فاسدا، فان التشبيه والمبالغة والاستعارة التي هي جهات التجوز عندكم مستعملة فيسائر اللغات، وان كانت لغة العرب في ذلك اوسع وتصورهم المعانى اتم، فاذا قلت: زيد اسد امكن التعبير عن هذا المعنى بكل لغة، وان ادعى عموم ذلك لجميع اللغات فقد حكمتم على لغات الام، على ان كلها او اكثراها مجازات لا حقيقة لها، وانها قد نقلت عن موضوعاتها الاصلية إلى موضوعات غيرها. وهذا امر ينكره اهل كل لغة، ولا يعرفونه، بل يجزمون بان لغاتهم باقية على موضوعاتها لم تخرج عنها، وانهم نقلوا لغتهم عن قبليهم ومن قبلهم كذلك على هذا الوضع، لم ينقل اليهم احد ان لغتهم كلها او اكثراها خرجت عن موضوعاتها الى غيرها.“<sup>(٤٥)</sup>

وثالثا:- ”ان معانى الكلام اما خبروا ما طلب واما استفهام ، والطلب امر ونهى وانشاء وهذه حقائق ثابتة في افسها معقولة ومتميزة يميز العقل بينها ويعكم اقسامها ، وكذلك كان تقسيم الكلام اليها صحيحا، لانه لما صح تقسيم معناه صح تقسيم لفظه.“.

فاذقيل الطلب ينقسم الى امر ونهى ، كان كل من المنقسمين متميزا بحقيقة عن الآخر لفظا ومعنى. وهذا بخلاف تقسيم المعنى المدلول عليه الى حقيقة ومجاز فانه امر لا يعقل ولا ينفصل فيه احد القسمين عن الآخر فان المعانى المتضورة اما ان تكون مفردة كتصور الماهيات تصورا ساذجا من غير ان يحكم عليها بنفي او اثبات، فهذه لا يتصور فيها التقسيم الى حقيقة ومجاز، فانها مجرد صور ذهنية تنشق في النفس الناطقة، واما ان ينسب الذهن بعضها الى بعض نسبة خبرية او طلبية، وهذه حقيقة الكلام المركب، وهذه النسبة اما من باب العلوم ان كانت خبرية، واما باب الارادات ان كانت طلبية، والنسبة الخبرية اما صادقة ان طابت متعلقاتها، واما كاذبة ان لم تطابق، والنسبة الطلبية اما ان يكون المطلوب بها معدوا ما فيطلب ايجاده وهو الامر او موجودا فيطلب اعدامه، او معدوما فيطلب ابقاءه على العدم وكف النفس عنه، وهو

النهى، وهذه المعانى لا يتصور انقسامها فى انفسها الى حقيقة ومجاز انقساماً معقولاً ، فلا يصح انقسام اللفظ الدال عليهما، وهذا عكس انقسام اللفظ الى خبر وطلب ، والطلب الى امر ونهى وانشاءه فان صحة هذا التقسيم اللغوى تابع لصحة انقسام المدلول المعنى، حيث ذكر يقول: ” انه لوضح تقسيم الكلام الى حقيقة ومجاز لكان ذلك اما باعتبار لفظه فقط او باعتبار معناه فقط او باعتبارهما معاً، فالتقسيم اما فى الدليل وفي المدلول ، واما فى الدلالة والكل باطل، فالتقسيم باطل . اما بطلانه باعتبار لفظه ظاهر فانه لم يقل عاقل ان اللفظ بقطع النظر عن معناه ومدلوله ينقسم الى حقيقة ومجاز، واما بطلانه باعتبار المعنى فقط ، فلما قررناه عن ان المعانى لا يتصور فيها الحقيقة والمجاز فانها اما ثابتة واما متنافية، فاذا بطل التقسيم باعتبار كل من اللفظ والمعنى بطل باعتبارهما معاً“.<sup>(٤٦)</sup>

ورابعاً:- ان تقسيم الكلام الى حقيقة ومجاز فرع لشىء الوضع المغادر للاستعمال ..... وهذا غير معلوم وجوده ..... وانما المعلوم الاستعمال ، والقول بالمجاز انما يصح على قول من يجعل اللغات اصطلاحية، وان العقلاً اجمعوا واصطلحوا على ان يسموا هذا بـكذا وهذا بـكذا، وهذا مما لا يمكن لبشر على وجه الارض لو عمر عمر النوع ان يثبت ان جماعة من العرب اجتمعوا ووضعوا جميع هذه الاسماء المستعملة في اللغة ثم استعملوها بعد الوضع ثم نقلوها بعد الاستعمال ، وانما المعروف المنقول بالتواتر استعمال هذه الالفاظ فيما عنوه بهامن المعانى“.<sup>(٤٧)</sup>

خامساً:- انكم (اي القائلين بالمجاز) اما ان تعتبروا تحقيق الوضع الاول الذى يكون اللفظ بالخروج عنه مجازاً او تعتبروا تقديره، فان اشتريتم تحقيقاً بطل التقسيم الى الحقيقة والمجاز، لأن الحكم المشروط بشرط لا يتحقق الا عند تحقق شرطه، ولا سبيل لبشر الى العلم بتحقيق هذين الامرین، وهم الوضع الاول، والنقل عنه، وان اعتبرتم تقديره وامكانه فهو ممتنع ايضاً: اذ مجرد التقدير والاحتمال لا يوجب تقسيم الكلام الى مستعمل في موضوعه الاول ومستعمل في موضوعه الثاني : فهب ان هذ الحكم ممكن افيجوز هذا الحكم وال التقسيم بمجرد الاحتمال والامكان“.<sup>(٤٨)</sup>

واما بالنسبة الى القرينة فمن الملاحظة عليها هي:

”ان اللفظ لابد أن تقترب به ما يدل على المراد به، والقرائن ضربان: لفظية ومعنوية، واللفظية تواعن متصلة ومنفصلة، والمتصلة ضربان مستقلة، وغير مستقلة، والمعنىه اما عقلية واما عرفية، والعرفية اما عامة. واما خاصة وتارة يكون العرف عرف المتكلم وعادته، وتارة عرف المخاطب وعادته، فما الذى تعتبرون فى المجاز من تلك القرائن، هل هو الجميع؟ فكل ما اقترب به شىء من ذلك كان مجازا فجميع لغات بني آدم مجاز، او اللفظية دون المعنوية او العكس، او بعض اللفظ دون بعض. فلا يذكرون نوعا من ذلك الا طلبوها بالفرق بينه وبين بقية الا نواع لغة اوعقا او شرعا، و كانوا فى ذلك متحكمين مفرقين بين مالا يسوغ التفريق بينه“.<sup>(٤٩)</sup>

ومن الملاحظات والآراء على الامارات:

١. هو ان القائلين بالمجاز قد قالوا: ان من امارات الحقيقة والمجاز - اي من كون اللفظ في استعمال حقيقة وفي استعمال آخر مجازا - الفرق في جمع مفرد ذلك اللفظ، مثلا لفظ الامر، فانه اذا استعمل في القول المخصوص يجمع على اامر، و اذا استعمل في الفعل، يجمع على امور. فجعل هذا الفرق من امارات و خواص الحقيقة والمجاز غير صحيح، حيث ان اللفظ يكون له بالنظر الى المفهوم الواحد عدة شكل للجمع، مثلا كلمة شيخ جموعه: شيوخ، شيخان، واشياخ ، وكذلك عبد جموعه: عبد و عباد و عبدان. وهذه الامارة غير مطردة.<sup>(٥٠)</sup>
٢. ان من يقول بالمجاز يجعل تقييد اللفظ بالإضافة والصفة ، في استعمال ذلك اللفظ بطريق المجاز، لاما ، وبعد تقييده في استعماله بطريق الحقيقة، مثل كلمة النار، فهو في الاستعمال المجازي لا تستعمل العرب الا مقيدا فتقول: نار الحرب. و نار كذلك.

”وهذا الفرق من افسد الفروق فان كثيرا من الالفاظ التي لم تستعمل الا في موضوعها قد التزموا تقييدها كالرأس. والجناح واليد. والساقي. والقدم. فانهم لم يستعملوا هذه الالفاظ وامثالها الا مقيد بمحالها، وما تضاف اليه كرأس الحيوان، ورأس الماء، ورأس المال، ورأس الامر، وكذلك الجناح لم يستعملوه الا مقيدا بما يضاف اليه كجناح الطائر وجناح الذل فان اخذتم الجناح مطلقا مجردا عن الاضافة لم يكن مفيدا لمعنى الافراد اصلا فضلا عن ان يكون

حقيقة او مجازا، وان اعتبر تموه مضافا مقيدا، فهو حقيقة فيما اضيف اليه، فكيف يجعل حقيقة في مضاف، مجازا في مضاف آخر؟<sup>(١)</sup>

٣. ان ما قال القائلون بالمجاز بالفرق بين الحقيقة والمجاز يجعل العلامة الفارقة بينهما، من ان المجاز يتوقف على المسمى الآخر، بخلاف الحقيقة، ومعنى ذلك ان النطق اذا كان اطلاقه على احد مدلوليه متوقفا على استعماله في المدلول الآخر كان بالنسبة الى مدلوله الذي يتوقف على المدلول الآخر مجازا، وهذا مثل قوله تعالى: "ومكروا ومحرر الله". فان اطلاق المكر على المعنى المتصور من الرب سبحانه يتوقف على استعماله في المعنى المتصور من الخلق. فهو حينئذ مجاز بالنسبة اليه وحقيقة بالنسبة اليهم. فهذا الفرق وهذه العلامة الفارقة بينهما ايضا غير صحيح. وذلك ان دعواهم ان اطلاقه على احد مدلوليه متوقف على استعماله في الآخر دعوى باطلة مخالفة لصريح الاستعمال، ومنشأ الغلط فيها انهم نظروا الى قوله تعالى: "ومكروا ومحرر الله" وقوله: "ومكروا ومحررنا مكرنا" ، وذهلوا عن قوله تعالى: "افأمنوا مكر الله، فلا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون" ، فهنا، اين المسمى الآخر.<sup>(٢)</sup>

واما الملاحظات حول المسائل المترفرعة المبنية على كون النطق حقيقة وكونه مجاز فهى:  
 اولا:- ان العام اذا اختص منه شىء يصبح مجاز ، ويصير بمنزلة المحمل الذى لا يدل على المراد بلفظه، ويحتاج الى قرينة تفسره وتدل على المراد به ، ولا يصح الاحتجاج به . وهذه المسئلة المستخرجة من كون لفظ العام بعد التخصيص مجازا غير صحيحة، حيث ان فاطمة احتجت بقوله تعالى: "يوصيكم الله فى اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين" ، ولم ينكر احد احتجاجها بهذه الآية، ولا حال انه قد خص منها الولد القاتل والرقيق والكافر.<sup>(٣)</sup>

وثانيا:-

ان صفاتاته تعالى مثل اليد والوجه وغيرهما ، اذا اعتبرت على سبيل المجاز، فيلزم نفي تلك الصفات من الله عزوجل ، اذ من مسائل المجاز المترفرعة، صحة نفيه عما اطلق عليه مجازا، ومعلوم قطعا ان صحة هذا النفي تكذيب صريح لله ولرسوله.<sup>(٤)</sup>

وثالثا:-

ان القائلين بالمجاز يقول البعض منهم ، في المسائل المتعلقة: بالمجاز، ان المجاز مستلزم للحقيقة، اي ان كل مجاز لا بدله من الحقيقة، وذلك لانه لولم يكن مستلزمـا للحقيقة لعـرى وضعـ الـلـفـظـ لـلـمـعـنـىـ عـنـ الـفـائـدـةـ وـكـانـ وـضـعـهـ عـبـاـ.

والقول هذا فاسد، حيث ان الحقيقة اما استعمالـ الـلـفـظـ وـاـمـاـ وـضـعـ الـلـفـظـ الـمـسـتـعـمـلـ فـيـ مـوـضـوـعـهـ فـلـوـ كـانـ الـمـجـازـ مـسـتـلـزـمـاـ لـلـحـقـيـقـةـ،ـ لـكـانـ الـاـسـتـعـمـالـ الـمـجـازـىـ مـسـبـوـقاـ عـنـ الـاـسـتـعـمـالـ الـحـقـيـقـىـ،ـ وـلـاـ سـبـيلـ لـلـعـلـمـ،ـ بـوـجـهـ مـنـ الـرـوـجـوـهـ،ـ بـسـبـقـ الـاـسـتـعـمـالـ الـحـقـيـقـىـ.ـ (٥٥)

هـذـاـ مـاـقـالـ الـمـنـكـرـوـنـ لـلـمـجـازـ فـيـ الـلـغـةـ الـعـرـبـيـةـ،ـ اوـفـيـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ،ـ فـنـجـنـ تـوـاجـهـ رـأـيـنـ،ـ رـأـيـ لـوـجـودـ الـمـجـازـ فـيـ الـلـغـةـ الـعـرـبـيـةـ وـفـيـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ وـهـذـاـ مـاـ قـدـ بـيـنـ فـيـ وـجـودـ الـمـجـازـ،ـ وـرـأـيـ لـعـدـ وـجـودـهـ فـيـهـمـاـ.ـ وـبـقـىـ عـلـيـنـاـ اـيـ رـأـيـ مـنـ رـأـيـنـ اـصـحـ وـاـصـوـبـ،ـ فـهـذـاـ بـعـونـ اللـهـ وـتـوـفـيقـهـ،ـ نـقـدـ اـمـاـمـكـمـ.

### في التعقيب والنقد:

نـرـىـ أـنـ الـاـصـوـبـ وـالـاـصـحـ مـنـ هـذـيـنـ الرـأـيـنـ فـيـ الـمـجـازـ هـوـ الرـأـيـ الـاـوـلـ الـذـىـ يـقـوـلـ بـوـجـودـ الـمـجـازـ فـيـ الـلـغـةـ الـعـرـبـيـةـ وـفـيـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ.ـ وـذـلـكـ لـاـنـ دـلـائـلـ مـنـ نـفـاهـ عـنـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ اوـعـنـ الـلـغـةـ الـعـرـبـيـةـ رـأـسـاـ.ـ دـلـائـلـ ضـعـيـفـةـ،ـ لـاـ تـقـيـدـ الـغـرـضـ مـنـهـاـ.

وـنـحـنـ،ـ هـنـاـ،ـ نـاخـذـ هـذـهـ الـدـلـائـلـ وـاـحـدـاـ وـاـحـدـاـ،ـ وـنـحـاـوـلـ انـ نـظـهـرـ ضـعـفـهـاـ وـسـقـمـهـاـ.ـ فـنـاخـذـ اوـلـاـ دـلـائـلـ مـنـ نـفـىـ الـمـجـازـ عـنـ الـقـرـآنـ فـقـطـ،ـ وـنـقـوـلـ اـنـ مـاـ قـالـوـهـ مـنـ اـنـ لـوـ وـجـدـ الـمـجـازـ فـيـ الـقـرـآنـ لـكـرـيمـ (٥٦)،ـ لـزـمـ مـنـهـ عـجـزـهـ تـعـالـىـ عـنـ الـاـصـلـ وـالـحـقـيـقـةـ،ـ اـنـمـاـ يـلـزـمـ لـوـ كـانـ الـاـتـيـانـ بـالـمـجـازـ فـيـ الـكـلـامـ مـنـ وـجـهـ عـجـزـ الـمـتـكـلـمـ بـالـحـقـيـقـةـ فـقـطـ،ـ وـلـكـنـ الـاـمـرـ لـيـسـ كـذـلـكـ،ـ لـاـنـاـ نـرـىـ اـنـ الـمـتـكـلـمـ مـعـ قـدـرـتـهـ عـلـىـ الـحـقـيـقـةـ يـأـتـىـ بـالـمـجـازـ لـاـغـرـاضـ أـخـرـ مـنـ مـثـلـ تـسـوـيـةـ الـوـزـنـ الـشـعـرـيـ وـغـيـرـ ذلكـ مـنـ الـاـغـرـاضـ الـتـىـ قـدـ قـدـمـنـاـ بـهـاـ.ـ (٥٧)

وكذلك لا يصح ما قالوه: ان المجاز كذب ، حيث ان نفيه يصدق والكذب مستحيل  
في حقه تعالى (٥٨) . وذلك لأن المراد من ”نفيه“ لا يخلو اما ان يكون نفيه بالمعنى المجازى  
فذلك لا يستقيم حيث ان ذلك جمع النقيضين ، مثلاً:  
اذا قيل: زيد اسد، ويكون المراد من الاسد المعنى المجازى وهو الشجاع ثم قيل  
ونفي: زيد ليس بأسد ويكون المراد من الاسد الشجاع ، أفلأ يكون هذا جمع بين النقيضين؟  
بلى - هو جمع - واما يكون نفيه بالمعنى الحقيقى ، وفي هذه الصورة لا يلزم من صدق هذا النفي  
كذب المجاز. مثلا، نأخذ المثال المذكور ، ونقول: زيد اسد ، ونزيد من الاسد المعنى  
المجازى وهو الشجاع، ثم في نفس الوقت نقول: زيد ليس بأسد ، ونأخذ من الاسد المعنى  
الحقيقي وهو الحيوان المفترس. فهنا،  
النفي ، والاثبات كلا هما صادقان من وجه تغایر الجهة، وهي ان صدق الاثبات من  
جهة المعنى، المجازى ، وصدق النفي من جهة المعنى الحقيقى.

والحاصل ان المدلل والمدعى، ان اراد من نفيه المعنى المجازى، فدعوى صدقه غير صحيح، وان اراد المعنى الحقيقى، فدعوى كذب المجاز باطل، لأن كلاهما صادقان في هذه الصورة.

واما ما استدلوا في بنفي المجاز من انه بدون القرينة لا يفيد المعنى ، ومع القرينة يصير اللفظ غير محتمل لغير ذلك المعنى ، واذا كان كذلك فهو حقيقة في ذلك المعنى لا مجاز (٥٩) . فهذا من اعجب الدلائل واغرها ، وذلك لانه يعلم من هذا الدليل ان الحقيقة من خاصتها الازمة ومن امارتها التي لا توجد في غيرها ، هي انقطاع احتمال غير المعنى الذي يفهم من اللفظ بواسطة القرينة او بنفس اللفظ . فنحن نسأل من قال بهذا؟ . ولسلمنا هذا ، فيخرج الكثير من الكلمات من الحقيقة . مثلا: قال الله تعالى:

﴿أَوْ لَأَمْسَتُ النِّسَاءَ﴾ (٦٠) فهناك "لامستم" حقيقة "المس" ومع هذا لم ينقطع

احتمال غيره منه، وهو الجماع - اذ لو كان قد انقطع، لما بقى للاحناف اخذ مفهوم الجماع منه، ولما وقع الاختلاف (٦١) بين الاحناف والشوافع في نقض الوضوء بالمس، فوجود

الاختلاف دليل على عدم انقطاع غير المعنى الذي يفهم من لفظ "لا مستم" .-.

واما دلائل من انكر عن وجود المجاز في اللغة العربية رأسا، فنراها ايضا ضعيفة جدا، وذلك ان هذه الدلائل، قد اسست على ان تقسيم الكلام الى الحقيقة والمجاز، وعلى ان ما قيل في تعريف الحقيقة والمجاز، وان ما قيل في بيان قرينة علامات المجاز كل ذلك مستلزم للباطل والمحال، والمستلزم للباطل والمحال لا يكون الا باطل ومحالا. هذه هو اساس دلائل منكري المجاز في اللغة العربية رأسا.

فنحن نأخذ هذه الدلائل واحدا بعد واحد. ونزييل الستار عن عدم الاستلزم للمحال والباطل. فنقول ان ما قالوا في بطلان تقسيم الكلام الى الحقيقة والمجاز من الجمع بين التقىضين، وهو كون اللفظ في حين واحد موضوعا وغير موضوع، وذلك ان وضع اللفظ للمعنى هو تخصيصه به بحيث اذا استعمل فهم منه ذلك المعنى ، ففهم المعنى الذي سميتمو... .مجازا مع نفي الوضع قول بكونه موضوعا وغير موضوع وليس هذا الاجماع بين (١١) التقىضين- قول باطل، لأن فهم المعنى المجازي من استعمال اللفظ ليس بدليل لوضع اللفظ لذلك المعنى المجازي حتى يلزم من تقسيم الالفاظ الى الفاظ مستعملة فيما وضعت له، والفاظ مستعملة في غير ما وضعت له كونها موضوعة وغيره موضوعة- وذلك لأن المعنى المجازي لا يفهم من اللفظ بمجرد استعمال المفهوم مالم تضم الى هذا الاستعمال القرينة المانعة من ارادة المعنى الحقيقي لذلك اللفظ- مثلا: اذا قيل رأيت اسدا. واريد من الاسد المعنى المجازي الرجل الشجاع. فهذا الاستعمال لا يدل على ذلك المعنى متى لم تفترن، الى ذلك، القرينة المانعة من ارادة المعنى الحقيقي. وهي مثلا ان يقال: رأيت اسدا يرمي أو يشتري في السوق أو ما الى ذلك مما يكون من مختصات المعنى المجازي ومما لا يعقل وجودها في المعنى الحقيقي.

وبما ذكرنا من ان المعنى المجازي لا يفهم من اللفظ بمجرد استعمال المفهوم مالم تضم اليه القرينة المانعة من ارادة المعنى الحقيقي ، ظهر فساد ما قالوا في الدليل الثاني لعدم صحة تقسيم الكلام الى الحقيقة والمجاز، من ان ذلك يستلزم التفريق بين المتماثلين. (٦٣) اى

المعنيين الحقيقي والمجازى. وذلك لأن المعنى المجازى لما لم يكن يفهم من اللفظ بدون القرينة، وإن المعنى الحقيقي يفهم منه بدونها. فكيف أصبح كلاماً متماثلين واصبح الفرق بينهما من الباطل.

وما قالوا - المنكرون - بلزوم المحال والباطل لتعريف الحقيقة والمجاز فخلاصته (٦٤)

انه لوضع ما قيل في تعريف الحقيقة والمجاز من ان الحقيقة استعمال للفظ في ما وضعت له. وان المجاز هو عدم استعماله في ما وضعت له. لزم ان يكون الوضع سابقا على الاستعمال. وان الاستعمال طارئ على الوضع. وهذا مما لا سبيل الى العلم به ويلزم مع ذلك تجريد الالفاظ عن الاستعمال. وتجردها عنه محال اذ هو كتجريد الحركة عن المتحرك. وعلمون انه لا يمكن تجريد الحركة عن المتحرك.

ويلزم من ذلك التجرد ان يوجد المحاجز بدون الحقيقة وهو الباطل . وذلك انه اذا جاز تجرد الوضع عن الاستعمال جاز ان يستعمل **اللفظ** لمعنى الثاني من غير ان يستعمله في المعنى الاول . وكذلك يلزم من ذلك التجرد تعطيل الالفاظ عن الدلالة على المعانى . وذلك ممتنع لأن الدليل يسلم به مدلوله .

لكن اذا امعن النظر فليس هناك من استلزم تعريف الحقيقة والمحاجز للباطل والمحذور، وذلك ان سبق الوضع على الاستعمال ليس سباق زمانيا بل هو سبق ذاتي ، وهذه المحاجات كلها انما تلزم اذا كان هناك سباق زمانيا اذ استعمال اللفظ فى المعنى ليس بمؤخر عن الوضع فى الزمان، بل مؤخر ، عنده فى الذات ، كتقدير الصلة عن المعلول. فزمان الوضع والاستعمال واحد، ليس فيه تقدم وتتأخر لمدة دقيقة واحدة حتى يقال ان اللفظ قبل استعمال لا يكون حقيقة ولا محاجزا، ويعطى اللفظ عن الدلالة.

دليل على انه استعمل في ما وضع له، وادفهم المعنى من استعمال اللفظ مع القرينة فهذا دليل على انه استعمل في غير ما وضع له وكذلك من الفاسد ما قالوا من لزوم الباطل والمحذور بخصوص القرنية. وذلك لأنهم اذا قالوا<sup>(٦٥)</sup>، **اللفظ الحقيقي والمجازى كلاهما اذالم** يقتربنا باللفظ الآخر ولم يوضعا في التركيب لا يفيدها المعنى بل هو في صورة عدم التركيب بمنزلة الا صوات الممحضة، فالحكم باحدهما بأنه يفيد بدون القرينة، وبالآخر بأنه لا يفيد بدون القرينة تحكم، فهذا انما يصح اذا كان المراد من القرينة ما فهموه وهو اقتران اللفظ باللفظ الآخر ووضعه في التركيب فقط، لكن المراد من القرينة ليس ذلك بل هو شيء زائد على اصل التركيب الذي فيه الاستعمال الحقيقي والاستعمال المجازى سواسيان.. فالمعنى الحقيقي للهفظ اذا لا يتوقف في الفهم من اللفظ لا يتوقف على ذلك الشيء الزائد على اصل التركيب ، والمعنى المحازى للفظ اذا يتوقف في الفهم من اللفظ يتوقف على ذلك الشيء الزائد. فاين هنالك من التحكم الذي قد ادعوه او اين كون اللغات كلها مجازاً؟ مثلاً: كلمة اسد لها معنيان: حقيقي، وهو الحيوان المفترس، ومجازى، وهو الرجل الشجاع، وكلما المعنيين ليسا بسايسين في الفهم من لفظ الاسد في اصل التركيب: وهو رأيت اسد اى لا يفهم من هذا التركيب والاقتران، الرجل الشجاع، كما يفهم منه الحيوان المفترس وانما يفهم من هذا التركيب الرجل الشجاع اذا ضم اليه "يشترى في السوق" او ما الى ذلك من خواص البشر.

وكذلك يذهب هباء مثوراً، ويكون سرايا ظاهراً ما بينوا<sup>(٦٦)</sup>.. **المنكرون**.. من لزم الدور في جعل صحة النفي امارة المجاز، وامتناع الفنى وعدم صحته علامه الحقيقة. وذلك ان صحة نفي الاسد من الرجل الشجاع مثلاً ، وعدم صحته يعرفه ويقول به العامة من الناس ايضا الذين لا يخطر ببالهم هذه الاصطلاحات فمن اين توقفت معرفة هذه الامارة على معرفة الحقيقة والمجاز حتى يلزم من معرفة الحقيقة والمجاز بها الدور، وتوقف الشيء على نفسه؟ ومن اين اصبحت صحة النفي مدلولاً بالمجاز حتى لا يكون دليلاً عليه، من اجل لزوم الدور؟

**وما قالوا - المنكرون**.. من لزوم التحكم في كون تبادر المعنى الى الفهم في صورة الحقيقة وعدم تبادره في صورة المجاز، فهو ايضا غير صحيح اذا المراد من التبادر في صورة

الحقيقة هو عدم الاحتياج في الفهم إلى شيء زائد على التركيب الأصلي الذي هو القدر المشترك في الصورتين- صورة الحقيقة وصورة المجاز- ومن عدم التبادر في صورة المجاز هو الاحتياج في الفهم إلى شيء زائد على ذلك التركيب الأصلي- فمن أين ساوى المعنى الحقيقي والمعنى المجازي في الفهم حتى يلزم من حكم التبادر في الحقيقة دون المجاز التحكم الباطل كما أدعوه. وأما ما قيل في الملاحظات والتعليق على تقسيم الكلام إلى الحقيقة والمجاز وعلى القرينة، وعلى اماراتها، وعلى المسائل المتفrعة عن هما، فذلك إذا امعن النظر، لا ينبغي أن يتمسك بها في النفي للحقيقة والمجاز عن الكلام.

فهم الذي يقولون في التعقيب على تقسيم الكلام إلى الحقيقة والمجاز: أن تقسيم الشيء إلى الأقسام لا يدل على وجود أقسامه (١٧) في الخارج فهكذا، الحقيقة والمجاز لا يدل تقسيم الكلام اليهما على وجودهما في الخارج. فهذا، القول إنما يكون صحيحاً إذا لم يكن تقسيم الكلام إلى الحقيقة والمجاز تقسيماً استقرائياً، وقد مررتنا سابقاً أن هذا التقسيم مبني على استقراء الكلام واللغة. ومعلوم أن الأقسام الحاصلة من الاستقراء لا تكون إلا من الموجودات الخارجية.

و كذلك لا يصح ما قالوه (١٨) في التعقيب على التقسيم من أنه لو كان مختصاً بلغة العرب فذلك تحكم، ولو لم يكن مختصاً بل عاماً لجميع اللغات، لقال أهل اللغات إن لغتنا ليس فيه شيء من الكلمات قد نقل من موضعه الأصلي- ذلك لأن المنكرين من أين وقعوا على العلم بان أهل اللغات سوف يقولون إن لغتهم ليس فيه نقل بل هذه الظاهرة لا تخلو منه لغة من اللغات.

وليس أحسن حالاً أيضاً، ما قالوا في الملاحظة والنقد على التقسيم بعد التمهيد الطويل وتقسيم الكلام إلى الخبر والإنشاء (١٩)، ثم الانشاء إلى أقسامه المعروفة، من أن ذلك التقسيم إلى الحقيقة والمجاز لا يخلو أبداً من اعتبار الفظ والدال أو يكون باعتبار المعنى والمدلول أو باعتبارهما، ولكل باطل، أما باعتبار الفظ فلأنه لم يقل عاقل أن الفظ بقطع النظر عن المعنى والمدلول ينقسم إلى الحقيقة والمجاز، وأما باعتبار المعنى فقط فلما بين في التمهيد أن المعاني لا يحصل فيها الحقيقة والمجاز لأنها أما ثابتة وأما امتنافية-.. وإذا بطل التقسيم

باعتبار كل من اللفظ والمعنى بطل باعتبارهما معاً.

هذا ماقالوه، لكن القائلين بالمجاز يقولون بالتقسيم في اللفظ ملاحظين فيه المعنى ، كما يعلم من تعريفهم للحقيقة والمجاز، ولا يلزم من بطلان جريان التقسيم في اجزاء الشبيع ملحوظة منفردة بطلان جريانه فيها ملحوظة مقتربة بعضها مع بعض نأخذ بصفة المثال ما قال ابن قيم المحامي عن منكري المجاز: ان جزءى الكلام مثلاً زيد، وذاهب في مجموع: زيد ذاهب اذا اخذنا منفردين غير منضمين كل واحد منهما الى الآخر ، لا يفيدان، المعنى ولا يدلان، وحكمهما حكم الاصوات الخالية من الدلالات اللغوية ، وال نحوية، البلاغية، ولكن اذا ضما وركبا، واصبح منهما مجموع وكل ، فكل منهما يصبح دالاً على المعنى اللغوي والنحوى والبلاغى.

وهكذا الحال من الضعف لما قيل في التعقيب الرابع والخامس (٧٠) على التقسيم.

وذلك لانه قد مر سابقاً ان السبق والتقدم الذاتي يكفي ويصلح لسبق الوضع على الاستعمال ولقائلون بالمجاز لا يشترطون السبق الزمانى على الاستعمال حتى يسأل من اين علمتم ان اهل اللغة قد اجتمعوا على وضع الالفاظ المستعملة في اللغة، ثم استعملوها بعد الوضع اما في موضعه او اما في غير موضعه.

واما سعف ما قيل في الملاحظة (٧١) النقدية حول القراءة، هو ان من يقول في صرف اللفظ الى المجاز باجتماع جميع القراءن من اللغوية والمعنوية، حتى يقول المنكر للمجاز ما يقول؟ بل لا بدحسب مقتضيات المقام من ضم القراءة ، وملووم ان مقتضيات المقام مختلفة. فمن المقامات ما تكفى فيه القراءة الواحدةـ اللغوية او المعنوية حينما بعدها الاخر لا تكفى فيه القراءة الواحدةـ فالقتضاء المقام هو المسوغ للتفريق بين قراءة دون اخرى.

اما الملاحظات النقدية حول الامارات فخلاصة (٧٢) الملاحظة الاولى والثانية هي ان هاتين من الامارتين لا تصحان لكونهما امارتين للمجاز، حيث انهما توجدان في الحقيقة ايضا، واما رة الشيء هي التي لا توجد في ماعدا ذلك الشيء. وخلاصة (٧٣) الملاحظة الثالثة هي ان هذه الامارة غير جامعة يخرج منها بعض المجازات. والجواب عن هذه الملاحظات، هو ان عدم صحة

ما يبين من الامارات لا تضرف في وجود المجاز في اللغة ، يعني لا يحصل من ذلك ثبوت عدم المجاز في اللغة.

وملاحظات النقد الدائرة حول المسائل المتفرعة عن وجود المجاز في اللغة، ليست باحسن حالات الملاحظات السابقة. وذلك لأن الملاحظة الاولى تقول<sup>(٧٤)</sup> ، ان العام بعد التخصيص يصير مجازاً، ولا يصح الاحتجاج به ، والحال ان فاطمة رضي الله تعالى عنهم قد احتجت بقوله تعالى: ”يُوصِّيُكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ“ الآية ، التي قد خُصَّ مها الولد القاتل والرقيق والكافر، ولم ينكر احد بذلك الاحتجاج. فاولاً كون العام بعد التخصيص مجازاً غير متفق عليه بين العلماء.<sup>(٧٥)</sup> وثانياً لو كان مجازاً فعدم الاحتجاج به اذا كان التخصيص محملاً غير مفصل وفاطمة اذا احتجت ولم ينكر عليها احد، فذلك لأن التخصيص هناك مفصل، فبقي العام في الباقي غير محمل، فلذا صحيحة الاحتجاج به.

وفي الملاحظة الثانية لمسائل المجاز، اذ يقول<sup>(٧٦)</sup> منكر المجاز ان صفاتاته تعالى مثل اليد ولو جه وغيرهما اذا اعتبرت على سبيل المجاز فيلزم منه نفي تلك الصفات ، فهذا انما يلزم اذا اخذ منها معانها التي يصف بها المخلوق، وهذا النفي ليس فيه من المحظور شيء، لأن هذه المعانى والمفاهيم ليست من صفات الله تعالى، بل صفات الله تعالى هي المعانى والمفاهيم التي تدل عليها تلك الكلمات عنى سبيل المجاز.

وفي الملاحظة الثالثة اذ يذكر<sup>(٧٧)</sup> مثكراً المجاز لواستلزم الحقيقة ، وكما يقول به بعض القائلين بالمجاز، لكان الاستعمال الحقيقي سابقاً على الاستعمال المجازي، وذلك غير معلوم. فيمكن ان يقال له ان هناك شيئاً ، الواحد سبقة الاستعمال الحقيقي على الاستعمال المجازي، والثاني العلم على هذه السبقية، واللازم السبقية، لا العلم بها، فممكن ان تكون تلك الاسبقية موجودة في بعض المكنته من اللغة، وغير معلومة ولا يلزم من عدم العلم بشيء عدم ذلك الشيء.

هذا، ونرى من المستحسن ، ان نذكر ، كختام للبحث، ما قال ابن قيم اغراض وفوائد المجاز، وعن وجوده في القرآن الكريم، فعن الاول يقول: ”ان المعنى الذي استعملت العرب

المجاز لاجله ميلهم الى الاتساع في الكلام، وكثرة معانى الالفاظ ليكثر الالتزاد بها فان كل معنى للفنس به لذة، ولها الى فهمه ارتياح وصبوة، وكلما دق المعنى رق مشروبه عندها وراق في الكلام انحراطه، ولذى القلب ارتشافه وعظم به اغبائه، ولهذا كان المجاز عندهم منها مسورو داعذب الارتشاف، وسبيلا مسلو كالهم على سلوكه انعكاف، ولذلك كثري في كلامهم، حتى صارا أكثر استعمالا من الحقائق، وخالفت بشاشة قلوبهم حتى اتوا منه بكل معنى رائق، ولفظ فائق، واشتد باعهم في اصابة اغراضه فاتوا فيه بالخوارق، وزينوا به خطبهم واشعارهم حتى صارت الحقائق دثارهم وصار شعارهم“<sup>(٧٨)</sup>.

وعن الثاني يقول:

ان اقسامه كثيرة<sup>(٧٩)</sup>، وان اقسام اربعة وعشرين قسماما منها اتت في القرآن الكريم.

وهذه الاقسام الاربعة وعشرون هي.

- (١) مجاز التعبير بلفظ المتعلق به عن المتعلق، وتي في القرآن منه اربعة وعشرون<sup>(٨٠)</sup> قسما.
- (٢) اطلاق اسم السبب على المسبب، ويوجد في القرآن من هذا النوع اربعة<sup>(٨١)</sup> انواع.
- (٣) اطلاق اسم المسبب على السبب، وفي القرآن منه ثمانية<sup>(٨٢)</sup> اقسام.
- (٤) اطلاق اسم الفعل على غير فاعله لما كان سببا له، وفي القرآن الكريم منه اربعة اقسام.<sup>(٨٣)</sup>
- (٥) الاخبار عن الجماعة بما يتعلق ببعضهم. وهذا كثير في القرآن<sup>(٨٤)</sup>.
- (٦) اطلاق اسم البعض على الكل، ومن هذا القبيل في القرآن سبعة<sup>(٨٥)</sup> عشر قسما.
- (٧) اطلاق اسم الكل على البعض، وفي القرآن الكريم من هذا الطراز احد<sup>(٨٦)</sup> عشر قسما.
- (٨) اطلاق وصف البعض على الكل، وفي القرآن منه اربعة<sup>(٨٧)</sup> اقسام.
- (٩) اطلاق اسم الفعل على مقاربه ومساقوه، وقسمان منه<sup>(٨٨)</sup> في القرآن.
- (١٠) اطلاق اسم الشيء على ما كان عليه، وووجد منه في القرآن قسمان<sup>(٨٩)</sup>.
- (١١) اطلاق اسم الشيء بما يؤول اليه، واتى منه في القرآن قسمان.<sup>(٩٠)</sup>

(١٢) اطلاق اسم المtowerم على المحقق، وخمسة اقسام منه اتت في القرآن. (٩١)

(١٣) اطلاق اسم الشئ على الشئ الذي يظنه المعتقد والامر على خلافه، وستة اقسامه توجد في القرآن. (٩٢)

(١٤) التضمين وهو ان يضمن اسمًا معنى اسم لافادة معنى الاسمين فتعديه تعديته في بعض المواطن والاقسام الاربعة وجدت منه في القرآن. (٩٣)

(١٥) مجاز اللزوم، والاقسام الثمانية منه موجودة في القرآن. (٩٤)

(١٦) التجوز بالمجاز عن المجاز، وذلك ايضاً موجود في القرآن. (٩٥)

(١٧) التجوز في الاسماء، ويوجد ذلك في القرآن. (٩٦)

(١٨) التجوز في الافعال، وهو بعشرة اقسامه، في القرآن. (٩٧)

(١٩) التجوز بالحروف بعضها عن بعض، وهو بعشرة اقسامه التي في القرآن. (٩٨)

(٢٠) مجاز الاستعارة، وهو باقسامه من المجازات التي توجد في القرآن. (٩٩)

(٢١) التشبيه (١٠٠) وهو ايضاً يوجد في القرآن. (١٠١)

(٢٢) الایجاز، والقرآن مملوء منه. (١٠٢)

(٢٣) التقديم والتاخير، وهو باقسامه الاربعة يوجد في القرآن. (١٠٣)

(٢٤) الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظة واحدة، واتى ذلك ايضاً في القرآن. (١٠٤)

لكن ابن قيم الى جانب ذلك في كتابه الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة قد شدد التكير على هذه النظرية. وجود المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم. حتى سماها بالطاغوت الثالث، وقال ان هذا الطاغوت الثالث من جملة ما التجاجه اليه المعطلون. (١٠٥)

فالناظر في كتابه. كتاب الفوائد الذي قد اثنى فيه على وجود المجاز وكتاب الصواعق، الذي قد ذم فيه وجود المجاز. يقع في حيرة لا يجد الى دفع التناقض في قوله سبلا، حيث ان كلا كتابيه ساكتين عن تاريخ تأليفها وحاليين عن اية شمة يعلم منها تقديم تأليف احدهما عن الآخر، مثل الاحالقى احدهما على الآخر، حتى يجعل متاخر التاريخ، او الذي فيه

الاحالة مما رجع فيه ابن القيم عن ماقال فى متقدم التاريخ او فى ماقد احال عليه. وليس يمكن للنااظر ان ينكر ان هذين الكتاين ليسا من تصانيف ابن القيم ، لأن كتب التراجم الموثوقة بها، وكتب فهارس الكتب المعتمدة بها تعد هذين الكتاين من جملة آثاره العلمية.

ومع هذا ، ان ما يستتتج من هذا التضاد الظاهرى ، هو ان ابن قيم قد اضطر ، من تعصبه لمسلكه فى صفات الله تعالى ، الى الانكار من وجود المجاز فى القرآن ، حتى فى اللغة العربية ، كما يدل على ذلك تعبيره عنه بالطاغوت الثالث ، والا فالواقع لا يؤيده ، حيث اننا نرى ان المجاز ظاهرة لا تخلو منها لغة من اللغات ، ولا يختص صدورها فى التكلم والتحاور بادباء اللغة بل هي عامة فاشية توجد فى تكلم الرجل السوقي ايضا . فعلى سبيل المثال ، فى اللغة البشتبه التكلم بـ پریژدہ مرزه دا سه گیزد دی . (معناه : دعه يا هذاء انه ابن آوى ) ، عام يتكلم به ادباء تلك اللغة وغيره ادبائها ، وان سئل منهم ان ما يشيرون اليه ليس بابن آوى ، فلم يعبرون عنه بابن آوى ، لا يكون جوابهم عن هذا السعوال ، ان ابن آوى كما هو اسم للحيوان الوحشى الخاص ، اسم لما هو اشاروا اليه من الرجل فى كلامهم ، بل جوابهم يكون ان ما اشاروا اليه من الرجل فى كلامهم مثل الحيوان الوحشى الخاص ، فى الجبن ، فهم اذا سموه بهذا الاسم ، سموه من هذا الوجه . فابن قيم حينما يشى على المجاز ، فهذا انما هو من هذا المطلق الواقعى ، واذينكر عنه ، ويصفه بالطاغوت الثالث ، فذلك من منطلق التعصب لمسلكه .

والذى ارى فى هذا الكلام هو ان الانكار عن المجاز فى القرآن وفي اللغة العربية ، رأسا ، والقول بالمجاز والتأويل فى صفات الله تعالى كلاما غير صحيحين ، حيث ان القول بالمجاز والتأويل فى الصفات ينتج بالتعطيل ونفي الصفات عن الله ، تعالى عن ذلك ، والانكار عن المجاز ، رأسا فى القرآن ، وفي اللغة ، هو الاغماض عن الواقع والحقيقة . فمن منطلق خير الامور او سطها ، هوان المجاز موجود فى القرآن وفي اللغة العربية ، بل فى جميع لغات البشر ، وغير صحيح احراوه فى صفات الله تعالى . والله اعلم الثواب .

## الهوامش والمراجع

- (١) ديوان الحماسة، ابو تمام، ص: ٧٠.
- (٢) المرجع السابق، ص: ٥٧.
- (٣) المرجع السابق، ص: ٤٦.
- (٤) المرجع السابق ، ص: ٣٤.
- (٥) المرجع السابق، ص: ١٧.
- (٦) المرجع السابق، ص: ٨٤.
- (٧) الجامع الصحيح، للبخاري، ج: ١، ص: ١٢٩.
- (٨) شرح القسطلاني ، ج: ٢، ص: ٣٠١.
- (٩) سورة فصلت: ٤٤.
- (١٠) سورة يوسف: ٢.
- (١١) سورة طه: ١١٣.
- (١٢) سورة الشعرا: ١٩٤.
- (١٣) هو الفضل بن الريبع بن يونس، ابو العباس (١٣٨-٢٠٨هـ): وزير، اديب، حازم، كان حاجب المتصور ووزير الرشيد والامين. انظر للتفصيل: الوفيات: ٤، ٣٧، والاعلام: ٥/٣٥٣.
- (١٤) الصابات: ٦٥.
- (١٥) امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي (١٣٠-٨٠ق.هـ=٤٩٧-٥٤٥هـ) اشهر شعراء العرب على الاطلاق. يعاني الاصل. مولده بنحد. ومات في انقرة. انظر للتفصيل: الاعلام: ٢/١٢، الاغاني: ٩/٧٧.
- (١٦) ديوان امرى القيس ، ص: ١٠٩.
- (١٧) نزهة الالباء في طبقات الالباء، محمد الانباري، ص: ١٠٧-١٠٨.
- (١٨) والمثال لذلك حديث بنى قريظة، حيث قال فيه صلى الله تعالى عليه وسلم لا يصلين احد العصر الا في بنى قريظة، اراد بذلك مجازا الذهاب بالسرعة اليهم وعدهم العروج على عمل آخر في الطريق.

(١٩) والمثال لذلك هو حديث أنس بن مالك، قال: كان فرع بالمدينة. فاستعار النبي صلى الله عليه وسلم فرسانا، يقاله مندوب: فقال: مارأينا من قرع، وان وجدناه ليحررا. ففي هذا الحديث قد عبر عن كثرة حراء هذا الفرض بالبحر، ففيه من دقة التعبير.

(٢٠) مثاله قوله تعالى: ”يخرجهم من الظلمات الى النور“. البقرة: ٢٥٧ هنا شبه الكفر بالظلمات والهداية بالنور مع ان الكفر والهداية غير محسوسين، لكن جعلهما محسوسا بتشبيهما بالظلمات والنور.

انظر للتفصيل: تلخيص البيان: شريف رضي: ص: ١٥٨ . واعراب القرآن صرفه وبيانه: ج: ٣ - ص: ٣٠ .

(٢١) مثاله قوله تعالى: او جاء احد منكم من العائط: حيث عبرنا عن العذرة بالغائط مجازا صونا للسان عن المستهجن، كما في اللغة البشتية\_اللفظ الحقيقي لها ”غل“ لكن أصحاب هذه اللغة يعبرون عنه بـ ”او دست ماتي“.

(٢٢) ارسطو او ارسطا طاليس (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م) مربى الاسكندر\_فليسوف يوناني من كبار مفكري البشرية، مؤسس مذهب فلسفة المشائين، له مؤلفات في المنطق والطبيعتين، والالهيات، والاخلاق ، اهمها: المقولات، الجدل، الخطابة، كتاب ما بعد الطبيعة، السياسة والنفس. انظر . المنجد في الاعلام، ص: ٤ .

(٢٣) الاصول الفنية: عبدالحميد حسن: ص: ١٠٨ .

(٢٤) خيز منذاد، بمعجمتين او اهمال الأولى ، من علماء المالكية تلميذ الأبهري ، من اهل البصرة ، توفي في حدود الأربع مائة. انظر: شهاب الشفا: ٤ / ١٧٠ . والبرهان في علوم القرآن. ٢٥٥ / ٢ .

(٢٥) داود بن على بن خلف الاصبهاني (٢٠٢ - ٢٧٠ هـ = ٨٨٣ - ٩١٧ م)، فقيه ، مجتهد ، محدث ، حافظ ، ول بالكوفة وتوفي ببغداد. من تصانيفه: كتابان في فضائل الشافعى. انظر للتفصيل: ابن النديم: الفهرست: ١ / ٢٦ . ابن خلkan: وفيات الاعيان: ١ / ٢١٩ ، معجم المؤلفين: عمر رضا كحاله: ٤ / ١٣٩ .

(٢٦) محمد بن داؤد بن على بن خلف الظاهري، أبو بكر (٢٥٥-٢٩٧ = ٨٦٩-٩١٠ م). اديب، مناظر، شاعر. ولد ببغداد وتوفي بها مقتولا. له كتب منها: الزهرة - ط "الوصول إلى معرفة الأصول" ، واختلاف مسائل الصحابة. انظر للتفصيل: ابن حلكان: ١/٤٧٨، تاريخ بغداد: ٥/٢٥٦ ، الاعلام: ٦/١٢٠.

(٢٧) متذ بن سعيد بن عبد الله بن عبد الرحمن بن قاسم بن عبد البلوطي (٣٥٥-٢٧٣ = ٨٨٦-٩٦٦ م). اديب، نحوى، خطيب، شاعر، فقيه، متكلم، جدلی. من القضاة. من آثاره: الابانة عن حقائق اصول الديانة، الانباء على استبطاط الاحكام من كتاب الله.

انظر للتفصيل: الذهبي : سير النبلاء: ١/١٨٨ ، الصدقي: الوالى: ٢/١٧٥ معجم المؤلفين: ٣/١٣.

(٢٨) اسماعيل بن اسحاق بن اسماعيل بن حماد بن زيد بن درهم الازدي الاسفر ائيني (١٩٩-٢٨٢ = ٨٩٦-٨١٥ م). مفسر، مقرئ، محدث، فقيه. من تصانيفه: المسند، احكام القرآن، معانى القرآن، كتاب القراءات، كتاب فضل الصلاة على النبي عليه السلام على طريقة المحدثين. انظر للتفصيل: كشف الظنون: ١٩٨ - معجم المؤلفين: ٢/٢٦١ - الفهرست: ١/٢٠٠.

(٢٩) محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حرزيز الزرعى (٦٩١-٥٧١ = ١٢٩٢-١٣٥٠ م) المعروف بابن القيم الجوزية (شمس الدين، أبو عبد الله) فقيه، اصولي، مجتهد، مفسر، متكلم، نحوى، محدث. ولد بدمشق وتوفي بها. من تصانيفه: رضه المحبين ونرثة المشتاقين. اعلام المؤقعين عن رب العالمين: تهذيب سنن أبي داؤد.

انظر للتفصيل: شذرات الذهب: ابن العماد: ٦/١٦٨ ، معجم المؤلفين: ٩/٦١٠.

(٣٠) ويسمون: أصحاب "العدل" و "التوحيد" ويلقبون "بالقدرية" و "العدلية". واتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله خيراً وشرها، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة. والرب تعالى منزه أن يضاف إليه شر وظلم، وفعل هو كفر معصية، لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً... الخ.

انظر للتفصيل: الملل والنحل: شهر ستانى ج: ١، ص: ٤٩.

(٣١) أصحاب "جهم بن صفار" وهم من "الجبرية الخالصة"، ظهرت بدعته "بترمذ" وقتله، "سالم بن أحوز المازني" بمرو في آخر ملك بن امية: وافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية. وازاد عليهم.

انظر للتفصيل: الملل والنحل: شهر ستانى، ج: ١، ص: ٧٩.

(٣٢) مسلم الثبوت: محب الله بهارى، ص: ٥٢، والتحصيل من الممحضول: سراج الدين محمود بن أبي بكر الارموى، ج: ١، ص: ٢٣٦.

مسلم الثبوت، ص: ٥٢.

(٣٤) الممحضول: فخر الدين الرازى، ج: ١، ص: ٤٤٨.

مختصر الصواعق المرسلة. ابن القيم، ج: ٢، ص: ٢٤٦.

المرجع السابق، ص: ٢٤٧.

(٣٧) المرجع السابق، ونفس الصفحة.

(٣٨) المرجع السابق، ونفس الصفحة.

المرجع السابق، ص: ٢٤٤.

المرجع السابق، ص: ٢٥٣.

(٤١) مختصر الصواعق الامرسلة، ابن القيم، ج: ٢، ص: ٢٤٩.

المرجع السابق، ص: ٢٥٠.

(٤٣) المرجع السابق، ص: ٢٥١.

(٤٤) المرجع السابق، ص: ٢٤٥-٢٤٦.

(٤٥) المرجع السابق، ص: ٢٦٦-٢٦٧.

(٤٦) المرجع السابق، ص: ٢٨١-٢٨٢.

(٤٧) المرجع السابق، ص: ٢٨٣.

(٤٨) المرجع السابق، ص: ٢٦٦.

(٤٩) المرجع السابق، ص: ٢٧٧.

(٥٠) المرجع السابق، ص: ٢٥٦.

(٥١) المرجع السابق، ص: ٢٥٧.

(٥٢) المرجع السابق، ص: ٢٥٨.

(٥٣) المرجع السابق، ص: ٢٧٠.

(٥٤) المرجع السابق، ص: ٢٤٩، ٢٧٧.

(٥٥) المرجع السابق، ص: ٢٤٥.

(٥٦) راجع الصفحة رقم: ٣ من هذا البحث والفقرة رقم: (٣).

(٥٧) راجع الصفحة رقم: ١ من هذا البحث.

(٥٨) راجع الصفحة رقم: ٣ من هذا البحث ، والفقرة رقم: (٣).

(٥٩) راجع الصفحة رقم: ٤، ٣ من هذا البحث، والفقرة رقم: (٤-٣).

(٦٠) سورة النساء: ٤٣.

(٦١) راجع لهذا الاختلاف، بداية المجتمعه، لابن رشد، ج: ١، ص: ٣٧، ٣٨.

(٦٢) راجع الصفحة رقم: ٥ من هذا البحث ، والفقرة رقم: (٧).

(٦٣) راجع الصفحة رقم: ٥ من هذا البحث ، والفقرة رقم: (٩).

(٦٤) راجع الصفحة رقم: ٦، ٥ من هذا البحث ، والفقرة رقم: (١٣، ١٤، ١٥).

(٦٥) راجع الصفحة رقم: ٥ من هذا البحث ، والفقرة رقم: (١٧).

(٦٦) راجع الصفحة رقم: ٦ ، من هذا البحث ، والفقرة رقم: (١٨، ١٩).

(٦٧) راجع الصفحة رقم: ٦، ٧ من هذا البحث والفقرة رقم: (٢١-٢٢-٢٣).

(٦٨) راجع الصفحة رقم: ٧ من هذا البحث والفقرة رقم: ٢٤.

(٦٩) راجع الصفحة رقم: ٨،٧ من هذا البحث ، والفقرة رقم: ٢٧،٢٦،٢٥

(٧٠) راجع الصفحة رقم: ٩=٨ من هذا البحث ، والفقرة رقم: ٢٩،٢٨

(٧١) راجع الصفحة رقم: ٩ من هذا البحث ، والفقرة رقم: (٣٠)=

(٧٢) راجع الصفحة رقم: ٩ من هذا البحث والفقرة رقم: ٣٤،٣٣،٣٢،٣١

(٧٣) راجع الصفحة رقم: ٩ من هذا البحث .

(٧٤) راجع نفس المصدر.

(٧٥) اللمع، لابي اسحاق، ص: ٢٠.

(٧٦) راجع الصفحة رقم: ٩ من هذا البحث .

(٧٧) راجع نفس المصدر.

(٧٨) كتاب الفوائد، ص: ١٠ - ١١.

(٧٩) المرجع السابق، ص: ١١.

(٨٠) راجع المرجع السابق، ص: ١١ - ١٦.

(٨١) راجع المرجع السابق، ص: ١٦ - ١٨.

(٨٢) راجع المرجع السابق، ص: ١٨ - ٢٠.

(٨٣) راجع المرجع السابق، ص: ٢٠ - ٢١.

(٨٤) راجع المرجع السابق، ص: ٢١.

(٨٥) راجع المرجع السابق، ص: ٢٢ - ٢٣.

(٨٦) راجع المرجع السابق، ص: ٢٣ - ٢٤.

(٨٧) راجع المرجع السابق، ص: ٢٤.

(٨٨) راجع المرجع السابق، ص: ٢٥.

(٨٩) راجع المرجع السابق، ص: ٢٥.

(٩٠) راجع المرجع السابق، ص: ٢٥.

(٩١) راجع المرجع السابق، ص: ٢٦.

(٩٢) راجع المرجع السابق، ص: ٢٦.

(٩٣) راجع المرجع السابق، ص: ٢٧.

(٩٤) راجع المرجع السابق، ص: ٢٨ - ٣٠.

(٩٥) راجع المرجع السابق، ص: ٣١.

(٩٦) راجع المرجع السابق، ص: ٣١.

(٩٧) راجع المرجع السابق، ص: ٣٢ - ٣٦.

(٩٨) راجع المرجع السابق، ص: ٤٢ - ٣٦.

(٩٩) راجع المرجع السابق، ص: ٤٣ - ٥٤.

(١٠٠) في عدم التشبيه من المجاز ، اختار ابن قيم مسلك الجمهور من اهل هذه الصناعة، وذلك لأنّه يقول: "الذى عليه جمهور اهل هذه الصناعة ان التشبيه من انواع المجاز، وتصانيفهم كلها تصرح بذلك وتشير اليه. وذهب المحققون من متأخرى علماء هذه الصناعة وحذاقها الى ان التشبيه ليس من المجاز" راجع كتاب الفوائد، ص: ٤٥.

(١٠١) راجع المرجع السابق، ص: ٥٤ - ٦٧.

(١٠٢) راجع المرجع السابق، ص: ٦٨ - ٨٢.

(١٠٣) راجع المرجع السابق، ص: ٨٢ - ٨٦.

(١٠٤) راجع المرجع السابق، ص: ٨٦ - ٨٧.

(١٠٥) مختصر الصواعق المرسلة، ج: ٢، ص: ٢٤١.